
Protestantismes et culture dans l'Europe moderne

Dialogue et choc des religions dans les manuscrits philosophiques clandestins (XVI^e-XVIII^e siècle)

– conférences données en janvier-février 2015 –

Gianni Paganini



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1636>

DOI : 10.4000/asr.1636

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 291-296

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Gianni Paganini, « Dialogue et choc des religions dans les manuscrits philosophiques clandestins (XVI^e-XVIII^e siècle) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 04 juillet 2017, consulté le 16 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1636> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1636>

Protestantismes et culture dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)

Gianni PAGANINI

Directeur d'études invité
Università del Piemonte Orientale, Vercelli

Dialogue et choc des religions dans les manuscrits philosophiques clandestins (XVI^e-XVIII^e siècle)

– Conférences données en janvier-février 2015 –

1. Le genre manuscrit clandestin de l'âge classique aux Lumières

Le manuscrit clandestin représente un genre très particulier de la communication philosophique propre à l'époque moderne : on peut envisager le *Colloquium Heptaplomeres* attribué à Jean Bodin, à la fin du XVI^e siècle, comme l'archétype du genre, mais les quelques 200 textes répertoriés par M. Benítez¹, correspondant à près de 2 000 copies dispersées dans les bibliothèques publiques et privées, remontent pour la plupart à la deuxième partie du XVII^e siècle et au siècle suivant. Leur précurseur bodinien mis à part, l'ancêtre véritable de cette littérature foisonnante s'avère être le *Theophrastus redivivus* qui, à une date assez précoce (1659)², fixe le paradigme du traité philosophique clandestin, dans ses traits les plus radicaux : rigoureux anonymat, critique rationaliste de la philosophie et de la religion, mise en valeur de traditions alternatives à la *doxa* officielle, lecture critique des textes de référence, pour y détecter les signes de l'erreur, voire de la tromperie idéologique. Cette lecture, qui se veut d'une « hétérodoxie totale », dans le sens où elle ne se réduit ni à l'une ni à l'autre des dissidences internes au monde chrétien, s'accompagne de la conscience qu'il serait impossible (et même non souhaitable) d'en divulguer le contenu au-dehors d'un cercle restreint de « déniés », pour lesquels la diffusion clandestine du manuscrit sous le manteau représente le moyen de communication le plus sûr et le plus efficace. L'une des phrases classiques qui

-
1. On trouvera la liste la plus complète avec une bibliographie, dans la nouvelle édition espagnole du livre de M. BENÍTEZ, *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris-Oxford 1996 ; *La cara oculta de las Luces*, Valence 2003.
 2. Voir l'édition critique du texte latin, par G. PAGANINI et G. CANZIANI, *Theophrastus redivivus*, 2 vol., Florence 1981-1982 (à présent diffusion Franco Angeli Editore, Milan).

ouvrent l'un de ces manuscrits, le *Symbolum sapientiae*, et que l'on trouvera encore en exergue du livre I du *Traité de la nature humaine* de D. Hume, vaut certainement comme devise pour l'ensemble de la littérature philosophique clandestine : « Rares et heureux temps, où il est permis de penser ce que l'on veut, et de dire ce que l'on pense » (Tacite, *Hist.* I, 1).

De l'âge libertin au plein épanouissement des Lumières, les manuscrits clandestins traversent une époque de transformations culturelles importantes et reflètent ainsi des orientations différentes : on ne saurait parler de philosophie clandestine sinon au pluriel, compte tenu du fait que ces textes empruntent tour à tour au scepticisme de Montaigne et de Bayle, au rationalisme de Descartes ou de Malebranche, à la métaphysique spinoziste ou au mécanisme de Hobbes, à la méthodologie empiriste et sensualiste de Locke. Surtout, ils explorent des voies nouvelles en combinant des parcours philosophiques parfois hétéroclites, avec la conviction que l'histoire culturelle européenne devrait être lue « entre les lignes », et qu'il faut être toujours à la recherche d'une vérité cachée derrière les professions officielles de foi des écoles ou des auteurs.

La littérature philosophique clandestine n'a pas encore dévoilé toutes ses richesses. Elle pose des questions non seulement aux spécialistes de la philosophie et de l'histoire des idées, mais aussi à ceux qui étudient l'histoire des religions. Elle a fini par jeter une lumière tout nouvelle sur les œuvres des grands philosophes. La découverte progressive des fonds de *clandestina* s'est accompagnée d'un approfondissement des études dans le domaine de l'histoire des idées. Aussi, ne peut-on plus se satisfaire de l'image traditionnelle de la philosophie à l'âge classique, réduite à quelques textes prestigieux. La littérature clandestine nous oblige désormais à lire ces textes dans une perspective différente et à découvrir le véritable contexte intellectuel où le débat public plongeait ses racines³.

Ayant largement contribué à l'étude de ce domaine, tant par l'édition d'un texte important et massif comme le *Theophrastus redivivus* que par plusieurs articles et livres⁴, j'ai essayé dans les conférences données à l'EPHE de contribuer à l'extension de la recherche dans une direction nouvelle.

2. Dialogue et choc des religions dans les réseaux clandestins

Un aspect particulier de cette littérature clandestine est son intérêt pour la comparaison entre les grandes religions de la région méditerranéenne. Ces manuscrits, en effet, apparaissent au terme d'une longue période de rencontres et de chocs. On peut ainsi considérer que le *Colloquium heptaplomeres* conclut la saison des dialogues où des philosophes comparent les différentes expériences religieuses et décident de la plus véritable en utilisant des catégories rationnelles. Après des auteurs qui peuvent être considérés comme les chefs de file du genre, comme le

3. Voir l'étude de J. I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford 2001.

4. Voir note 2 pour l'édition du *Theophrastus redivivus*. Cf. G. PAGANINI, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris 2005.

chrétien Abélard (le *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, 1079-1142) ou le juif Yehuda ha-Levi (*Le roi des Khazares*, 1086-1041), la perspective du *Colloquium Heptaplomeres* s'est considérablement élargie, par suite même de la cassure au sein du monde chrétien : son auteur refuse d'opérer un choix net (comme celui du chrétien Abélard ou du juif qu'est devenu le roi des Khazares). À la place du philosophe pur et simple, l'auteur du *Colloquium* introduit une figure plus complexe, celle de Toralba, qui est à la fois un philosophe mais aussi le partisan de la religion de la nature ou de la raison. Par son refus d'adopter un modèle « inclusif » où l'un des monothéismes finirait par inclure et subordonner les autres, Bodin se rapproche du *Livre du gentil et des trois sages* de Raymond Lulle (1235-1315) ; il s'en rapproche aussi par le plus grand équilibre avec lequel il s'approche des grandes religions, à la différence des deux exemples précédents où l'une ou l'autre avait la prépondérance, même quantitative, à l'intérieur du texte.

L'ampleur des horizons, ainsi que la conscience qu'il a du danger que représenterait pour la paix même civile un conflit entre les religions, font que le *Colloquium* peut aussi être assimilé au *De pace fidei* de Nicolas de Cues, ce dernier ayant été rédigé, non par hasard, en 1453, année de la conquête turque de Constantinople. Toutefois, le *De pace fidei* constitue véritablement l'exemple du monothéisme inclusif que Bodin voulait manifestement éviter et qu'il ne considérait plus comme justifié. La discussion de Nicolas de Cues se conclut, en effet, par l'affirmation d'« une seule foi orthodoxe » puisqu'« il n'y a qu'une seule religion même dans la diversité des rites », et il s'agit là précisément du Christianisme. En outre, la perspective d'une religion « naturelle » est tout à fait absente ou, pour mieux le dire, elle est absorbée dans la vérité chrétienne en tant qu'étape préliminaire et implicite : on le voit par l'exemple des Tartares qui vénèrent un seul Dieu suprême et se déclarent étonnés de la multitude de rites cultivés par les autres peuples.

Ce n'est pas un hasard si presque tous les dialogues entre les religions que nous avons évoqués se situent au bord de la Méditerranée, qui était un lieu d'échanges culturels important. La représentation des trois grands fondateurs de religions (Moïse, Jésus-Christ, Mahomet) et par conséquent l'approche comparatiste des trois *leges* traversent la plupart des manuscrits clandestins. Les personnages de Salomon, Octavius, Coroneus les incarnent dans le *Colloquium Heptaplomeres*, dans une scène qui se déroule à Venise ; une large partie du *Theophrastus redivivus* est consacrée aux trois grandes religions monothéistes ; les mêmes législateurs occupent une place marquante dans *L'Esprit de Spinosa*, à la fin du *xvii^e* siècle. Mais on assiste aussi à la migration des arguments religieux dans le champ de la réflexion philosophique. Or, celle-ci est justement dégagée de tout préjugé confessionnel, grâce à la critique des religions que les manuscrits contiennent et à la diffusion clandestine permettant une plus large liberté d'expression à l'abri de la censure et de tout genre de sanction. La forme du manuscrit clandestin permet non seulement la circulation, mais aussi la transformation, parfois radicale, du sens des textes qu'ils transmettent. C'est ainsi que l'œuvre apologétique du judaïsme écrite par Isaac Orobio de Castro, juif d'origine espagnole émigré en Hollande, circule d'abord sous forme manuscrite dans sa langue originale (on pense surtout aux *Prevenciones divinas contra la vana idolatria de la gentes*, 1670) et ensuite en

traduction française (*Traité des préventions divines en faveur d'Israël*), toujours clandestine, et enfin publiée, remaniée, sous le titre de *Israël vengé*, 1770, avec en appendice une *Dissertation sur le Messie*. Les textes de Orobio subirent aussi un processus de désagrégation et de dissémination, ce qui engendra plusieurs traités clandestins manuscrits, comme le *Tratado en el que se explica la profesia de las 70 semanas de Daniel* (traduit plus tard en français : *Explication des Soixante dix Semaines de Daniel*) et l'*Explicación paraphrastica del capitulo 53 del profeta Ysaías* (traduite sous le titre *Divinité de Jésus Christ détruite*). D'autres versions manuscrites françaises abrégées ont transmis le contenu principal des débats qui eurent lieu entre de Castro et le théologien arminien Philip van Limborch (manuscrit intitulé *Conférence d'un juif avec un chrétien*). Dans ces manuscrits, qui finissent par circuler surtout dans des milieux philosophiques d'origine chrétienne et non juive, les arguments apologétiques du judaïsme sont utilisés surtout dans la perspective de la critique du christianisme.

Nous avons donc une documentation assez riche, tant du côté chrétien que du côté juif, des discussions qui eurent lieu entre les deux religions, juste avant les Lumières et à l'époque de la philosophie de Spinoza ; en outre, le développement des « examens » dans les manuscrits clandestins (*Examen et censure des livres de l'Ancien Testament, Opinions des anciens sur les Juifs, Examen critique du Nouveau Testament, Dissertation sur Moïse*), ainsi que l'utilisation plus tardive faite par D'Holbach des arguments antichrétiens d'origine juive (il faut mentionner ici *L'Esprit du Judaïsme ou Examen raisonné de la loi de Moïse* publié par D'Holbach), nous permettent de saisir sur le vif les mécanismes qui régissent la représentation du Judaïsme chez les philosophes, un sujet sur lequel les historiens sont très partagés.

3. Les manuscrits clandestins ont-ils évité le danger de l'antisémitisme et celui de l'islamophobie ? Une hypothèse à vérifier

En effet, à la condamnation de l'antisémitisme que l'on trouve dans l'ouvrage classique mais daté de Léon Poliakov et qui a été reprise par Arthur Hertzberg et Jakob Katz⁵, ont fait suite des jugements plus nuancés et plus équilibrés, comme ceux de Bertram Schwarzbach et d'Adam Sutcliffe⁶ – mais il faut souligner que jusqu'à présent aucune étude ne s'est concentrée spécifiquement sur le rôle décisif de la circulation clandestine des idées. Celle-ci jette une lumière tout nouvelle sur le sens, les limites et les intentions de la critique adressée par les philosophes des Lumières au Judaïsme. Les travaux récents de Jan Assmann⁷ ont l'avantage de

5. L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, III, Paris 1968 ; A. HERTZBERG, *The French Enlightenment and the Jews: The Origins of Modern Anti-Semitism*, New York 1968, p. 313 ; J. KATZ, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*, Cambridge, MA, 1980.

6. B. E. SCHWARZBACH, *Voltaire's Old Testament Criticism*, Genève 1971 ; A. SUTCLIFFE, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge 2003.

7. J. ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, MA, 1997.

nous donner des catégories historiographiques plus fines, comme celles du monothéisme « inclusif » et « exclusif » ; toutefois, quand ils portent sur le xvii^e siècle, ils négligent les documents de la clandestinité, tant juive que philosophique ; surtout, ces études se concentrent sur l'aboutissement panthéiste de tous ces débats, aboutissement qui est typique de la culture des Lumières allemandes.

Ce que nous avons essayé de montrer par l'analyse de certains manuscrits clandestins est le fait qu'à côté d'un courant anti-judaïque qui frôla l'antisémitisme, il y eut aussi un courant philosémite, et que parfois les deux se croisèrent dans le même auteur, selon les différentes stratégies poursuivies (c'est le cas de D'Holbach) ; enfin, que le courant philosémite n'est pas réductible au mythe égyptien du cosmothéisme, comme le soutient Assmann qui se base sur un type de documents différent des manuscrits clandestins. En définitive, l'étude de ces derniers permet d'aller au-delà de la catégorie assez vague de « allo-sémitisme » qui a été proposée par Sutcliffe et qui semble largement anachronique pour l'âge classique et le début des Lumières.

Dans le cas de l'Islam et de la culture arabe nous disposons à présent de quelques études d'ensemble qui font l'état de la représentation de cette civilisation dans l'Europe des Lumières⁸, mais encore une fois ce qui manque est un approfondissement spécifique consacré aux données et aux interprétations qui ressortent du domaine de la circulation clandestine des idées. Il est vrai qu'il n'y a pas de manuscrits entièrement dédiés à l'examen de la religion islamique ou de la figure de Mahomet, comme il arrive au contraire pour le judaïsme et pour la figure la Moïse ; toutefois, de nombreux traités clandestins traitent de l'Islam dans une perspective comparatiste, à côté du judaïsme et du christianisme. On peut formuler l'hypothèse suivante, qu'on a essayé de vérifier tout au long de la recherche : malgré les progrès de l'orientalisme et les efforts de traduction qui se développent au xvii^e et au xviii^e siècle, on assiste dans le domaine de la communication clandestine à un nivellement croissant de l'image de l'Islam sur le registre de l'imposture et/ou de la religion politique, au fur et à mesure que l'on avance dans la culture des Lumières. Paradoxalement, ce sont les textes plus proches de la Renaissance (comme le *Colloquium Heptaplomeres*) ou de la première moitié du xvii^e siècle (comme le *Theophrastus redivivus*) qui montrent une attitude plus positive et sympathisante à l'égard de la religion musulmane : les catégories renaissantes de la *rerum varietas* d'une part, et de l'autre les schèmes astrologiques du cycle historique des religions (schème qui à leur tout proviennent de la culture arabe) permirent aux intellectuels de la fin du xvi^e et du début du xvii^e siècle d'accéder à une interprétation plus riche et plus nuancée de l'Autre par excellence, tandis que l'avènement du concept classique de « raison » produisit un appauvrissement de l'image de l'Islam. C'est ainsi que la religion musulmane se trouva figée dans le

8. Cf. G. AHMAD, *Images of Islam in Eighteenth Century Writings*, Londres 1996 ; Id., *Perceptions of Islam in European Writings*, Leicester 2004 ; dans une perspective différente, A. THOMSON, *Barbary and Enlightenment. European Attitudes towards the Maghreb in the 18th century*, Leyde 1987.

cadre tout à fait euro-centrique basé sur l'idée de la religion comme instrument de pouvoir ou imposture politique.

En conclusion, l'étude spécifique des manuscrits clandestins et donc d'une pensée qui se développe sans nul besoin de falsifier ou adoucir ses contenus, permet de formuler une sorte de diagramme où deux tendances opposées se croisent : tandis que le domaine clandestin se dégage peu à peu des préjugés antisémites en situant la religion juive dans le cadre de l'histoire générale de l'humanité, l'orientation vis-à-vis de l'Islam va dans le sens opposé. À partir d'une compréhension comparatiste qui est l'aboutissement des tendances les plus ouvertes de la pensée de la Renaissance, au ^{xvii}e et au début du ^{xviii}e siècle, l'image de l'Islam demeure considérablement factice.